

Kant no pensamento selvagem de Lévi-Strauss¹

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo

RESUMO: Trata-se de examinar a tão comentada relação entre o pensamento de Lévi-Strauss e a filosofia de Kant, privilegiando alguns aspectos do primeiro capítulo de *O pensamento selvagem*.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento selvagem, imaginação, juízo, natureza, cultura.

Para Maria Lúcia Cacciola

I

Há muitas maneiras de abordar a controversa questão do suposto “kantismo” de Lévi-Strauss. Uma delas seria procurar, nos escritos do etnólogo francês, pelos traços da influência da leitura de Kant, realizada por ele nos tempos de estudante de filosofia ou, quem sabe, nos intervalos de suas pesquisas. Outra, certamente mais promissora, buscaria, na obra de Lévi-Strauss, pelas indicações explícitas de um diálogo crítico com Kant. Referências não faltam, desde *As estruturas elementares do parentesco* até *O olhar distanciado*. Lévi-Strauss parece se deleitar com a menção ocasional desta ou daquela doutrina kantiana. O efeito é

desconcertante. Dada a notória dificuldade que apresenta o pensamento de Kant para todo aquele que não o estudou com algum cuidado, fica-se sem saber ao certo qual o alcance da referência ou a profundidade do diálogo.

Para evitar esse impasse, leremos algumas dessas referências (mas não todas) como pistas a serem seguidas. Tentaremos encontrar, a partir de certas passagens de *O pensamento selvagem* e das *Mitológicas*, uma correspondência entre a teoria de Lévi-Strauss sobre a constituição do real e a doutrina de Kant sobre a reflexão transcendental. Chamando a atenção para um paralelismo entre edifícios teóricos tão díspares, não queremos sugerir que a antropologia estrutural teria como fundamento a filosofia crítica; tampouco pretendemos provar que Lévi-Strauss deliberadamente se baseou em Kant. Gostaríamos apenas que a aproximação se mostrasse pertinente, e quem sabe contribuísse para uma discussão mais conceitual, menos generalista, de um tópico de interesse não somente para os antropólogos como também para os estudiosos da filosofia².

Um exercício como esse se justifica ou não pelos resultados. Contudo, neste caso, há um precedente de vulto, que, se não chega a validar a empreitada, pelo menos autoriza a tentativa. Gérard Lebrun, num artigo publicado há exatamente quarenta anos (“O cego e o nascimento da antropologia”), apontava para uma coincidência que não parece fortuita. Pois exatamente na mesma época do pensamento – o Século das Luzes –, em que se tornou possível “estudar o homem pelas figuras da não-verdade”, surge também este inusitado projeto: “na *Crítica da razão pura*, sempre por analogia com as ilusões de óptica, Kant descreverá as ‘ilusões inextirpáveis da razão’”. Ao isolar a razão (“pura”) e tratá-la como um objeto à parte, independente de todo suporte material ou fisiológico, Kant inaugurou um gênero de investigação em que Lévi-Strauss se inscreve explicitamente, como fica claro nesta elegante resposta a Ricoeur, inserida na abertura das *Mitológicas*:

Como nos pusemos em busca das condições para que sistemas de verdades se tornem mutuamente convertíveis, podendo, pois, ser simultaneamente admissíveis por vários sujeitos, o conjunto dessas condições adquire o caráter de objeto dotado de uma realidade própria, independente de todo e qualquer sujeito³.

Essas linhas podem ser lidas como a confirmação, tardia, mas nem por isso menos bem-vinda, de que a antropologia como ciência nasce mesmo com a Ilustração, que anuncia uma “era em que a crítica do homem é a única ciência do homem e a exploração da aparência o único fundamento da verdade”⁴ – a era da antropologia estrutural.

II

O pensamento selvagem, essa obra magistral, é, entre outras coisas, uma investigação sobre a constituição, a partir de formas lógicas do pensamento, do que desde Kant e dos filósofos modernos se chama de “mundo natural” ou “experiência”. Com esta diferença: enquanto os filósofos isolam o processo cognitivo de suas determinações particulares, Lévi-Strauss o encontra justamente em meio a tais determinações.

O etnólogo começa ressaltando a riqueza das línguas que, tais como as dos povos ameríndios, são extraordinariamente copiosas em seu vocabulário. Baseando-se no verbete “Nome”, da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert, observa que é infundada a concepção de que “o uso de termos abstratos” indicaria o grau de complexidade atingido por uma língua; ao contrário, quanto mais precisa em suas denominações, mais fina é uma língua na delimitação de seus conceitos⁵. Pela importância que dá a essa consideração, Lévi-Strauss lê o verbete tal como haviam feito, ainda no século XVIII, Rousseau e Herder, que destacaram a ri-

queza do vocabulário das línguas ditas “orientais” em comparação ao míngua repertório da língua francesa, que, em busca da clareza, privilegia a generalização em detrimento da determinação ou compreensão minuciosa das representações⁶. É assim que as línguas copiosas se habilitam a uma tarefa, das mais difíceis, para a qual “a ciência por muito tempo voltou as costas [...], a sistematização no nível dos dados sensíveis [...], que só agora os cientistas começam a reintegrar em sua perspectiva”⁷. Que tal classificação seja realizada exclusivamente com o intuito de reduzir a diversidade do sensível a um número reduzido de regras, sem que se recorra, para tanto, a procedimentos científicos abstratos, em nada subtrai ao seu mérito, pelo contrário: “se admitirmos que, por definição, o número de estruturas é finito, *colocar em estrutura* terá então uma eficácia intrínseca, quaisquer que sejam os princípios e os métodos em que ela se inspira”⁸. Pouco importa que o selvagem não tenha consciência das leis, que para a física, regem a natureza, ou que, para a gramática e a lógica, regem a linguagem e o pensamento: ele procede, mesmo assim, à instituição de uma legalidade natural, numa atividade que temos todo direito de chamar de *inconsciente*, no sentido kantiano de *espontânea* e lévi-straussiano de *eficaz*.

A expressão cunhada por Lévi-Strauss para se referir ao princípio que rege essa atividade – “objectivité presomptive” – é comentada por Gérard Lebrun em *Kant e o fim da metafísica*, justamente numa passagem em que se trata das condições de possibilidade das regras que constituirão, numa etapa posterior, o conhecimento científico da natureza. “Harmonia de leis, delimitação de classes, e formação de conceitos enraízam-se no mesmo *a priori*”, e pode-se dizer, do selvagem bem como do homem civilizado, que ele “vive num mundo em que *existe sentido* antes que existam objetos”, e, por isso, se quiser compreender o que é a objetividade científica, o filósofo deverá recuar até “o pensamento qualitativo, pré-científico, inexato”⁹. Inexatidão que tem, no entanto, a seu método

e sua precisão; do contrário, não haveria transição, contato ou ruptura entre pensamento concreto e pensamento abstrato.

Fiando-se por esse postulado, Lévi-Strauss propõe que a taxonomia efetuada pelo pensamento selvagem é orientada antes por um sentimento de diferenciação das coisas, tais como afetam os homens com prazer ou desprazer, do que por critérios lógicos de agrupamento por semelhança e diferença. Se os cientistas tendem a considerar como ingênuas taxonomias desse estilo, é porque tomam como critério de avaliação outro modo de pensar, que lhes parece o estágio superior da ingenuidade primitiva, ou selvagem. É preciso, ao contrário, reconhecer a *engenhosidade* de uma estruturação do mundo natural que, além de ser tão eficiente quanto o pensamento abstrato, permite das coisas uma compreensão mais pormenorizada do que a fornecida pela ciência moderna. Citemos Lévi-Strauss, em (raro) momento de concessão à conjectura histórica (ou pré-histórica):

O homem do neolítico ou da proto-história é o herdeiro de uma longa tradição científica. No entanto, se o espírito que o inspirava, e inspirara seus antecessores, tivesse sido exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos compreender que ele se tivesse *detido*, e muitos milhares de anos tivessem se intercalado entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite uma única solução: é que há dois modos distintos de pensamento científico, cada um deles função, não certamente de estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dos dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico: um deles por aproximação, ajustado à percepção e à imaginação, o outro por distanciamento, como se as relações necessárias que são o objeto de toda ciência pudessem ser alcançadas por duas vias diferentes, uma delas muito próxima da intuição sensível, a outra mais distanciada¹⁰.

Evitando as armadilhas do historicismo e do evolucionismo, Lévi-Strauss destaca as vantagens próprias de um modo de pensar baseado na sensibilidade e na imaginação, e sugere que, para um modo de pensar como esse, a velha questão da adequação entre o intelecto e a realidade, que tanto aflige os filósofos, simplesmente não existe. Possuindo o “direito de ir adiante”, o pensamento selvagem “procede como se a uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse ainda uma realidade objetiva”. Admitindo, que seja provisoriamente, vale dizer, para os seus próprios fins, “que as relações entre os signos e as propriedades das coisas são, elas mesmas, sensíveis”, esse pensamento pode estabelecer as conexões necessárias à formação da memória, e, logo, à organização das coisas e à constituição de um “mundo natural”, operação bem-sucedida por ser “autorizada pela natureza”¹¹. Conclui-se que “a ciência do concreto é, essencialmente, limitada a outros resultados que não os prometidos pelas ciências exatas e naturais, mas nem por isso é menos científica, nem são menos reais os seus resultados”¹².

É difícil, porém, separar, nessa ciência, o puramente natural da forma artística ou científica do conhecimento. Mesmo em sua manifestação mais espontânea, o pensamento selvagem é algo mais que um princípio irrefletido e cego de organização arbitrária. Orientado por um sentimento preciso de afinidades e diferenças entre percepções cuja qualidade é ditada por prazer ou desprazer, ele vai costurando o real, como numa “bricolagem”, fiando-se por uma reflexão mínima, mas suficiente, que tece “relações que são, a um só tempo, concretas e virtuais”, com vistas a um sistema: o mito. Ouçamos Lévi-Strauss:

Os elementos da reflexão mítica se situam sempre a meio caminho entre percepções e conceitos. Seria impossível extrair as primeiras das situações concretas em que elas aparecem, enquanto que o recurso às segundas exigiria que o pensamento pudesse, que fosse provisoriamente, colocar seus

objetivos entre parênteses. Ora, um intermediário existe entre a imagem e o conceito, e pode ser definido, seguindo a definição proposta por Saussure para a categoria particular dos signos linguísticos, como um meio entre uma imagem e um conceito, eles que, na união assim realizada, desempenham, respectivamente, os papéis de significante e significado¹³.

Talvez por estar tomado de entusiasmo pelos avanços realizados pela linguística no século XX, não ocorre a Lévi-Strauss que a teoria atribuída a Saussure fora já formulada por Kant, muito tempo antes, na *Crítica da razão pura* (1781), na seção enigmaticamente intitulada “Do esquematismo transcendental dos conceitos puros do entendimento”. A importância desse texto para a antropologia estrutural foi notada por Philippe Descola, que, no entanto, exime-se de analisá-lo em detalhe, por considerar “restrita” a definição oferecida por Kant; e, o que é mais estranho, por identificar o que Kant chama de “função da alma” a uma operação do cérebro – como se a imaginação, logo ela, tivesse um lugar determinado¹⁴. Ora, é precisamente o contrário do que Kant entende por esse poder (*Kraft*) do ânimo, maleável, pronto para realizar a necessária mediação entre conceitos puros e intuições sensíveis, ou imagens¹⁵. Kant coloca o problema discutido por Lévi-Strauss nos seguintes termos:

Nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens de objetos, mas sobre esquemas. Ao conceito de um triângulo em geral, nenhuma imagem seria jamais adequada. Com efeito, não atingiria a universalidade do conceito pela qual este é válido para todos os triângulos (retângulos, de ângulos oblíquos &c.), ficando sempre limitada a uma parte dessa esfera. O esquema do triângulo só pode existir no pensamento e significa uma regra da síntese da imaginação com vistas a figuras no espaço [...] O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular,

tão-só a unidade na determinação da sensibilidade, há que distinguir o esquema da imagem¹⁶.

O que Lévi-Strauss chama de signo, Kant chama de esquema, e, apesar dessa diferença, estão, no fundo, falando da mesma coisa (o signo é para Kant um esquema dentre outros possíveis): trata-se de um processo pelo qual a imaginação coloca em relação conceitos e percepções. Para Kant, o exemplo cristalino desse processo é fornecido pela matemática – uma ciência abstrata, portanto:

O conhecimento matemático tem esta peculiaridade: deve primeiro representar seu conceito *na intuição e a priori*, portanto, numa intuição que não é empírica, mas pura; sem esse meio, não pode dar um passo sequer; por conseguinte, seus juízos são sempre *intuitivos* [...] Essa observação a respeito da natureza da matemática fornece-nos já uma indicação acerca da primeira e suprema condição de sua possibilidade: a saber, importa que ela tenha como fundamento uma *intuição pura* na qual se possa representar todos os seus conceitos *in concreto* e, no entanto, *a priori*, ou, como se diz, para que ela possa *construí-los* [...] Construo um triângulo, apresentando o objeto correspondente a um conceito, seja pela simples imaginação na intuição pura, seja de acordo com esta, sobre o papel, na intuição empírica, mas em ambos os casos completamente *a priori*, sem ter pedido o modelo a qualquer experiência. A figura individual desenhada é empírica e, contudo, serve para exprimir o conceito, sem prejuízo da generalidade deste, pois nesta intuição empírica considera-se apenas o ato de construção do conceito, a que muitas determinações são completamente indiferentes, e, portanto, abstraem-se essas diferenças, que não alteram o conceito do triângulo¹⁷.

Diferentemente de uma ciência do concreto, trata-se, na matemática, da mais perfeita abstração. O signo é produzido por um ato espontâ-

neo da imaginação, que intui a forma, o delineamento dos objetos antes que estes sejam encontrados em qualquer experiência. A matemática lida com formas e cifras que não se encontram em parte alguma da experiência e simplesmente não podem ser extraídas dela por abstração. Se eu represento um ponto na intuição, tenho uma imagem do número um; mas, quando “penso em um número em geral”, que pode ser um, dez ou cem, “esse pensamento é antes a representação de um método”, que permite expor “um conjunto de números, de acordo com um conceito, numa imagem”, do que a imagem mesma, que dificilmente poderia ser representada – como no caso do número cem, por exemplo. Assim, simplesmente escrevo ou digo: “Cem”, “C” ou “100”. Do mesmo modo, na representação de um objeto da experiência:

O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha imaginação pode traçar de maneira geral a figura de certo animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou ainda a qualquer imagem possível que eu venha a representar *in concreto*¹⁸.

O signo, verbal ou não, esquematiza empiricamente, mas não é, em seu princípio, empírico; resulta de um processo que acontece “nas profundezas da alma humana” e são “raros os momentos” em que se tem “consciência” de que se imagina ou se esquematiza¹⁹. É necessário, porém, distinguir o processo mesmo dos signos que nele são produzidos e articulados. O esquema de cão não é exclusivamente visual. A imitação dos sons emitidos por esse animal começa a determinar, para uma criança, por exemplo, a generalidade da representação, preparando-a para o conceito por meio intuições sensíveis. O contorno geral a que se refere Kant é concomitante ao som, o que sugere que é no âmago da sensibilidade que a imaginação transcendental intui e começa a preparar os materiais que depois serão dispostos para a determinação de

conceitos. O esquema assim ligado a uma representação, quando utilizado numa generalização – como quando a criança aplica sua imitação dos sons emitidos pelo cão para outros animais similares –, mas não necessariamente ligado a um conceito, é o que Kant chama de “representação simbólica empírica [...]”, meio indireto de analogia com certas intuições²⁰. Essa operação, inconsciente, é a manifestação espontânea do mesmo poder que atua no delineamento e na intuição dos objetos matemáticos:

O modo-de-representação intuitivo pode ser dividido em *esquemático* e em *simbólico*. [...] Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou esquemas ou símbolos, os primeiros contendo exposições (*Darstellungen*) diretas de conceitos, e os segundos, exposições indiretas. Esquemas procedem por demonstração, símbolos, por analogia (para as quais nos servimos também de intuições empíricas). Em cada um deles, a faculdade-de-julgar cumpre uma função: aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível, ou então aplicar a regra da reflexão sobre a intuição a um objeto totalmente diverso desta²¹.

Essa distinção pode ser aplicada à diferença entre conhecimento abstrato (esquemático) e conhecimento concreto (simbólico), tomando-se o símbolo no mesmo sentido que ele tem para Lévi-Strauss, de exposição indireta, porém material, seja no discurso, seja num objeto de arte, de uma percepção ou de um conjunto de percepções²². Se na ciência abstrata a imaginação opera em função do entendimento, como sede de um conjunto de regras estritamente formais de relação entre representações, *distanciando-se*, com isso, dos objetos naturais, na ciência concreta o conceito é obtido por meio de uma reflexão que *se aproxima* do objeto dado numa percepção. A doutrina kantiana evita, assim, com elegância, a armadilha do dualismo filosófico: é a partir de intuições ou, se quisermos, no embate com o meio e com as restrições por ele impostas, filtra-

das pela sensibilidade, que a razão humana se descobre como princípio de estruturação da experiência. Estamos à beira de um programa como o exposto em *O pensamento selvagem*: a ciência do concreto é construída, espontaneamente, por uma reflexão que se exerce por suas próprias regras, que cria universais a partir do exame de particulares e descobre nestes a universalidade, chegando até a necessidade ao percorrer as figuras da contingência. Ouçamos Lévi-Strauss a respeito:

Tal como a imagem, o signo é um ente concreto, mas se assemelha ao conceito por ser referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos, podem substituir outra coisa. Com a diferença que o conceito possui, a esse respeito, uma capacidade ilimitada, enquanto que a do signo é limitada [...]. O conceito aparece assim como operador de uma *abertura* do conjunto com que se trabalha, a significação como operadora de sua *reorganização*: não a estende nem a renova, e se limita a obter o grupo de suas transformações²³.

Na ciência do concreto, uma percepção é elevada à condição de signo, aproximando-se do conceito; na ciência abstrata, o esquema tem em vista a integração da intuição ao conceito. Em ambas, há heterogeneidade entre o que é significado e o que pode ser significado, entre os meios de significar e os materiais que se prestam a tal. “O pensamento mítico só aceita a natureza com a condição de poder repeti-la”, adverte Lévi-Strauss. E não poderia ser diferente, dado seu *modus operandi*, que “se restringe a conservar dela apenas as propriedades formais graças às quais ela pode significar por si mesma e que, por conseguinte, têm vocação de metáfora”²⁴. A astúcia do pensamento concreto consiste em significar a natureza a partir do que nela se presta a ser significante: a constituição do sentido é, desse modo, garantida de antemão – vantagem que o pensamento abstrato não tem.

E, mesmo assim, esses modos de pensar convergem. Lévi-Strauss: “o evento não é mais que um modo de contingência cuja integração (percebida como necessária) a uma estrutura engendra uma emoção estética”²⁵. Kant: “é verdade que não sentimos mais nenhum prazer considerável na compreensibilidade da natureza e sua unidade das divisões em gêneros e espécies; mas o prazer certamente existiu a seu tempo, e foi misturado pouco a pouco com o mero conhecimento”²⁶. O sentimento de prazer, concomitante à percepção de um acordo entre a regra de representação da natureza e a representação efetiva, é o signo da homologia entre conceito e imagem. Como explica Lévi-Strauss, “a noção de espécie possui uma dinâmica interna: coleção suspensa entre dois sistemas, a espécie é o operador que permite passar (e mesmo obriga a passar) da unidade de uma multiplicidade à diversidade de uma unidade”²⁷. Assim, para Lévi-Strauss, a noção de espécie é o esquema, por excelência, de efetivação e reconhecimento da razão humana em sua relação de recíproca determinação com a natureza. Numa passagem memorável, ele diz:

A importância da noção de espécie se explica menos por uma propensão do agente prático a dissolvê-la no gênero, por razões biológicas e utilitárias, que por sua objetividade presumida: a diversidade das espécies fornece ao homem a imagem mais intuitiva de que ele dispõe e constitui a manifestação mais direta que ele pode perceber da descontinuidade última do real: ela é a expressão sensível de uma codificação objetiva²⁸.

É a “objetividade presumida”, não a “utilidade” ou a “necessidade biológica”, o que leva o homem a se tornar agente face a representações que doravante poderão ser ditas de “objetos naturais”. Além de ser um golpe (quicá definitivo) no utilitarismo e no determinismo biogenético, essa passagem é também uma lição para os filósofos, por destacar o considerável ganho perceptivo que se obtém a partir do momento em que a

inteligência humana se põe, na ciência concreta, a organizar a natureza. Pois não se trata de um nivelamento que reduza a natureza ao material qualitativamente indiferente de um sistema de signos abstratos, como na física, mas antes da compreensão de que a sistematização do sensível não dá conta da riqueza deste, muito menos a suprime: classificar é reconhecer, ao mesmo tempo, os limites do alcance da determinação dos conceitos, deixando livre o espaço para uma reflexão que venha a costurar o particular segundo esse mesmo esquema. Que um indivíduo permaneça à margem da estrutura por falta de um nome disponível que permita situar o seu lugar no conjunto das relações que determinam uma totalidade social – é o fenômeno analisado em “O indivíduo como espécie” – não mostra a insuficiência do sistema, confirma apenas que a ciência do concreto, ciente de seus próprios limites, não se inquieta frente a exceções e prefere se ater aos princípios, que com tanta eficiência produzem regras, a trocá-los por um sistema alternativo de resultados incertos e perdas inevitáveis²⁹. A aparente estagnação da vida selvagem pode agora ser interpretada como sábia resignação diante das inevitáveis restrições que o mundo natural – fora do homem e dentro dele – impõe a todo e qualquer sistema que queira esgotá-lo *em ato*.

Tanto o homem de ciência (abstrato) quanto o de senso comum (civilizado) estão acostumados, cada um à sua maneira, a pensar o tempo como um componente das coisas mesmas – quando o que a crítica de Kant e a etnologia de Lévi-Strauss mostram que se trata de uma forma subjetiva de intuição, e não de uma propriedade dos objetos. Nesse ponto, paradoxalmente, as conclusões da *Crítica da razão pura* validam antes o modo de pensar selvagem do que o civilizado. Para Lévi-Strauss, o tempo é uma variante que se introduz no pensamento concreto e que começa a miná-lo quando os conceitos deixam de se relacionar sincronicamente para serem ordenados numa série em que cada um dos novos é posto em relação de sucessão aos antecedentes, como se derivasse de-

les: “no lugar de uma homologia dada, de uma vez por todas, entre duas séries, cada uma delas, por sua vez, finita e descontínua, postula-se uma evolução contínua no seio de uma série única, que acolhe termos em número ilimitado”³⁰. É sabido que a distinção entre “sociedades frias” e “sociedades quentes” se baseia nessa consideração: enquanto umas buscam resistir aos efeitos da passagem do tempo sobre seus ritos e instituições, outras a absorvem e interiorizam, “tornando-a o motor de seu progresso”³¹. Diferentes perfis de civilização, que correspondem ao diferente papel da imaginação no conhecimento concreto e no abstrato, ou, mais precisamente, a uma diferente relação entre imaginação e tempo. No pensamento abstrato, o tempo é exteriorizado em relação à imaginação: sua passagem, que engendra a historicidade, é vista como uma circunstância imposta pela natureza ao homem, e tudo que este pode é compreender a natureza pela redução do tempo à mesma estrutura matematizada pela qual se compreendem as relações espaciais entre os objetos. No pensamento concreto, a imaginação opera no tempo, que é a condição da síntese entre conceitos e imagens; mas, por não ser refletido, esse pensamento *não sente* necessidade de separar o tempo do ato mesmo de síntese, promovido pela imaginação, e tudo se passa como se o tempo fosse engendrado pelo próprio trabalho de síntese, ou de construção de cada objeto, e se encerrasse nele. Um ótimo exemplo de como isso acontece é fornecido por Evans-Pritchard, que, no primeiro de seus estudos sobre os Nuer, afirma que nessa cultura “o tempo não é um *continuum*, mas a constante relação estrutural entre dois pontos, a primeira e a última pessoa numa linha agnática de descendência”³², linha que metaforicamente confina a sucessão temporal aos estreitos limites de um quadro espacial. O pensamento concreto, que se fia quase que exclusivamente pela imaginação, tem o poder de suspender os efeitos do tempo: as instituições que ele cria são mais sólidas, pois mais rentes ao mundo natural, menos distantes da forma e dos constrangimentos deste, e também,

nessa mesma medida, mais *ingenuamente* transcendentais. Ouçamos Evans-Pritchard:

Os Nuer não têm expressão equivalente a *tempo* em sua língua, e não podem, portanto, como nós podemos, falar do tempo como se fosse algo atual, que passa, que se perde, que se ganha etc. Não penso que experimentem a sensação de lutar contra o tempo, ou de ter que acomodar diversas atividades a um tempo que passa em abstrato, pois seus principais pontos de referência são as atividades mesmas, que geralmente têm caráter de lazer. Os eventos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, pois não há pontos de referência autônomos aos quais as atividades se conformem com precisão³³.

Conclui o etnógrafo inglês, com discreto humor, que “os Nuer são bem-aventurados” por estarem imunes à inquietude que perturba o espírito do homem civilizado. E o que aconteceria a essa firme regulação da experiência se a intuição do tempo, indispensável ao pensamento abstrato, fosse ali introduzida? Kant comenta essa delicada situação:

Viver a cada dia (sem prever nem se preocupar) não faz jus ao entendimento humano. É o caso dos Caraíba, que de dia vendem sua rede e à noite se desolam por não terem onde dormir. Mas, desde que não seja em detrimento da moral, um homem insensível aos eventos pode ser considerado mais afortunado que um outro, cujos sombrios pensamentos em relação ao futuro arruinam a alegria de viver³⁴.

O homem selvagem parece parvo aos olhos do representante do mundo da expansão comercial; o homem civilizado, que desdenha o futuro, encontra a tranquilidade por se livrar de um fardo da civilização: o selvagem dá ao presente mais importância do que ele tem; o civi-

lizado pode dar ao futuro a importância devida, desde que se torne um pouco selvagem. A etnologia de Kant privilegia a inteligência abstrata em detrimento da habilidade concreta, mas a análise da diferença é realizada pelo pressuposto de uma identidade, de uma dinâmica do espírito humano, determinada culturalmente. Podemos entrever, com Kant, o que poderia acontecer – e de fato aconteceu – se o tempo civilizado irrompesse na ordem do tempo selvagem e a lânguida imaginação do Caraíba fosse requisitada a lidar com uma forma de intuição que lhe é estranha. E, por outro lado, podemos ainda entrever, com Lévi-Strauss, o que poderia acontecer – e não aconteceu – se o inverso ocorresse e o tempo selvagem houvesse prevalecido:

Se nós todos, homens, tivéssemos sabido desde a origem [que o tempo poderia ser realmente abolido], poderíamos nos ter unido numa conjuração contra o tempo, de que o amor pelos livros e museus e o gosto pelos antiquários e sebos constituem na civilização contemporânea, de modo por vezes derrisório, uma tentativa persistente, certamente desesperada e indubitavelmente vã, de parar o tempo e voltar para trás³⁵.

O problema será retomado com toda força por Lévi-Strauss mais à frente, no mesmo volume IV das *Mitológicas*: como é que a imaginação se torna capaz de apreender o movimento e a diversidade da natureza? Quais as possibilidades e os limites dessa apreensão? Para responder a essas questões, é preciso, adverte Lévi-Strauss, “nos debruçarmos sobre o esquematismo primeiro do pensamento mítico, um esquematismo em si bastante complexo”, cuja virtude consiste em ir além da “noção de transformação” – insuficiente para dar conta das “deformações minúsculas” que incidem em figuras topológicas – para chegar a um grau considerável de abstração:

Fazendo variar os parâmetros de um espaço de coordenadas, pode-se passar, por uma série de transições contínuas, de uma forma viva a outra, e deduzir, graças a uma função algébrica, os contornos sensíveis – gostaríamos de dizer: o grafismo insubstituível e o estilo – que permitem distinguir pela forma, à primeira olhadela, dois ou mais tipos de folhas, conchas ou ossos, até animais inteiros, contanto que os seres comparados pertençam à mesma classe botânica ou zoológica³⁶.

Restrição crucial, a que encerra essa consideração notável: é dentro dos limites de uma ordem previamente constituída, por uma imaginação ainda distante de procedimentos abstratos, que o esquematismo matemático opera, pela pronta identificação de caracteres comuns, de grafismo, de estilo, de traçado de linhas, a mais de um objeto natural, o que permite às “malhas do pensamento mítico” capturar “a fluidez do vivido”³⁷.

III

Nas três críticas – da razão pura, da razão prática e do juízo –, a imaginação é uma faculdade auxiliar no que tange a produção de sínteses transcendentais que tornam possível a produção de um conhecimento (*a priori*) das coisas a partir dos princípios mesmos que as tornam inteligíveis. Coincidência ou não, em *O pensamento selvagem* as coisas não se passam de outro modo: o saber da experiência, concreto ou abstrato, só se complementa por meio da articulação entre as antecipações da imaginação, que intui os objetos do mundo natural, e as sínteses do juízo, que dispõe esses materiais numa ordem exigida por certos princípios constantes, imutáveis mesmo, que se discernem por toda parte do

globo habitada pelo homem. Essa articulação pode ocorrer de dois modos, determinados desde a intuição dos objetos: a partir de sínteses que permanecem rentes às coisas mesmas ou a partir de sínteses gerais que subsumem dados concretos a conceitos abstratos, cuja validade independe das coisas a que são aplicados. Em outras palavras, temos aqui a famosa distinção kantiana entre juízos reflexionantes e juízos determinantes, explicitada pelo filósofo alemão nos seguintes termos:

Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), sob o qual o Juízo subsume o particular (quando ele, como instância transcendental, indica as condições de acordo com as quais se pode unicamente subsumir sob tal universal), então essa faculdade é *determinante*. Mas sendo dado apenas o particular, para o qual o Juízo deve encontrar o universal, o Juízo é então meramente *reflexionante* (*Introdução*, B 26).

Essa definição mostra que a instância judicativa comporta dois desdobramentos distintos, determinação e reflexão, que são declinados por Kant nas formas verbais *determinante* e *reflexionante*, indicando assim o caráter *ativo* do julgar, poder da mente que desponta como um fato. A relação entre determinar e refletir parece ser de inversão: havendo uma regra *a priori*, o Juízo *determina*; na ausência de uma regra dada, ele *reflete*, isto é, busca discernir, em meio aos poderes da mente, uma regra passível de subsumir um particular. Ora, mas essa ‘inversão’ é apenas aparente: explicá-la, como acabamos de fazer, mostra que a reflexão consta de todo ato de julgar. Num importante texto, um primeiro esboço de introdução da terceira *Crítica*, conhecido como *1ª Introdução da Crítica* do Juízo, Kant diz o seguinte:

Refletir, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. [Por isso], o Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento³⁸.

Reflexão e determinação não são polos distintos ou opostos, mas momentos de um mesmo exercício, com esta precisão: enquanto a reflexão concorre em todo ato de determinação, é possível julgar e só refletir, sem determinar. Nos termos da antropologia de Lévi-Strauss, a reflexão é aquela operação pela qual o pensamento selvagem organiza e dispõe os indivíduos, na natureza bem como em sociedade, em coleções, classes, gêneros e espécies, enquanto a determinação predomina nas ciências em que as relações de causa e efeito são preponderantes.

A pertinência da aproximação entre Kant e Lévi-Strauss a esse respeito é comprovada pelo comentário de José Arthur Giannotti: enquanto nas *Estruturas elementares do parentesco* “a investigação se move no nível dos juízos determinantes, nas *Mitológicas* [ela se move] no nível dos juízos reflexionantes”, ou, em outras palavras, se “na análise do parentesco parte-se de uma significação prévia (a troca de mulheres) que determina a pertinência dos elementos concretos (o conceito subsume a articulação do sensível), nas *Mitológicas* pelo contrário o sensível se articula por meio do próprio entendimento que por seu movimento próprio cria sentido”³⁹. Por meio do trabalho da reflexão, a construção do sentido, antes atribuída a um operador que antecede a experiência, pode agora ser deslocada para o âmago da relação entre o homem e o seu meio. Acrescentemos a essa consideração perfeitamente justa que, se isso é possível, é porque a imaginação adquire, nas *Mitológicas*, como, de resto, já ocorrera em *O pensamento selvagem*, uma preeminência que ela antes não tinha: sem a figuração do sensível como totalidade (obti-

da, em termos kantianos, pelo jogo entre juízo e imaginação) do universal no individual, o juízo simplesmente não teria como se orientar em meio à variedade dos particulares dados na sensibilidade (que escapam à predeterminação dos conceitos e dos esquemas gerais a ele correspondentes). Ora, é precisamente por desprezar essa mudança de estatuto da instância que articula o transcendental e a experiência, o intelectual e o sensível, o *a priori* e o *a posteriori*, que Giannotti é levado a encerrar sua valiosa nota com a observação de que na antropologia de Lévi-Strauss “a objetivação do entendimento, que essa lógica delicada e perfumada reclama, não resolve as dificuldades de sua estrutura e a problemática de sua constituição”⁴⁰. Confunde-se assim, porém, a reconstituição discursiva do pensamento selvagem, realizada pelo etnólogo, com a sua articulação originária, que certamente dispensa a intervenção de outra inteligência além da que opera no bojo da sensibilidade e constitui, como determinações reciprocamente dependentes, o mundo da natureza e o da cultura.

A eficiência com que se realiza, no pensamento selvagem, a articulação intelectual do mundo sensível, é comparada por Lévi-Strauss a uma bricolagem, à qual se contrapõe o modo de pensar científico. Em ambos os casos, trata-se de uma relação entre estrutura e evento, que “se manifesta de modo simétrico e inverso” conforme se considerem as coisas pelo viés da concretude ou da abstração. Ora, como observa Lévi-Strauss, a arte oferece um meio-termo entre estrutura e evento, simbolizando, como se fosse, a estrutura no evento, ou encontrando neste o signo de uma ordem espontânea que só pode ser apreendida em escala reduzida, não como processo integralmente dado a numa mesma e única intuição⁴¹. Uma apreensão como essa não tem, portanto, nada de arbitrário; está ligada a um sentimento, por certo, de “prazer estético”, que, no entanto, não se confunde com um afeto de ordem empírica, determinado *a posteriori* por este ou aquele objeto em relação com a

sensibilidade humana. É um sentimento necessário, logo universal, produzido pelo juízo em proporção com a imaginação: a figuração do sensível, a intuição esquematizada está orientada para uma sistematização de ordem lógica em que o dado sensível subsumiu à ideia transcendental de uma totalidade orgânica da natureza. Tudo se passa como se a inteligência humana, em sua indissociável relação com o mundo natural, não conseguisse compreender este senão segundo a forma com que ela se compreende a si mesma. Ouçamos Kant a respeito:

A natureza da razão é tal que ela encerra uma verdadeira estrutura em que tudo é órgão, isto é, em que tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras, pelo que, qualquer defeito, por mais ínfimo, quer seja engano (erro), quer seja lacuna, logo se denunciaria inevitavelmente no uso⁴².

A assimilação com o vivo, embora seja fortemente sugerida nessa passagem, é analógica: serve para que se compreenda o que está em jogo, a apreensão da natureza sob um aspecto qualitativamente distinto daquele que se descobre por meio de leis mecânicas gerais. Na *Crítica do Juízo*, Kant mostra, com suficiente rigor, que a ideia de totalidade orgânica, quando transposta da reflexão da razão sobre si mesma para a reflexão da razão sobre a natureza, requer, para se tornar coerente, o conceito de finalidade da natureza.

O juízo procede, para trazer fenômenos dados sob conceitos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas *mecanicamente*, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação da natureza em um sistema, como que em favor de nosso juízo⁴³.

Admiremos a circularidade do argumento: o Juízo pressupõe um arranjo final das coisas naturais precisamente para que o conceito de finalidade da natureza, com o qual ele opera, possa ser aplicado. Ignora, assim, por completo e deliberadamente, o conhecimento da natureza segundo leis mecânicas, que seria muito mais forte que uma mera pressuposição⁴⁴. Não há, porém, ousadia alguma nesse lance: o sujeito kantiano é uma estrutura cujos princípios atuam e se efetivam, à sua revelia, em nome da inteligibilidade exigida pela razão, que precisa conhecer tudo como ordem antes mesmo de serem dados objetos. Como explica Kant,

a finalidade da natureza é portanto um conceito *a priori* especial, que tem sua origem unicamente no Juízo reflexionante. Pois aos produtos da natureza não se pode atribuir algo como uma referência da natureza neles afins, mas apenas usar esse conceito para refletir sobre essa natureza em vista da vinculação dos fenômenos nela⁴⁵.

Ora, vimos com Giannotti que é precisamente disso que se trata, seja nas *Estruturas elementares do parentesco*, seja nas *Mitológicas*. De um ponto de vista estritamente metodológico, a noção kantiana de organismo, posteriormente adotada e desenvolvida por Goethe e Humboldt, tem consequências de monta para o estruturalismo de Lévi-Strauss, inclusive no que se refere à crítica do funcionalismo. De um ponto de vista teórico, é precisamente a adoção do modelo orgânico como paradigma para compreender o pensamento selvagem que permite a Lévi-Strauss, no volume IV das *Mitológicas*, ir além de Kant precisamente ao realizar um recuo em reação ao que este propusera nas páginas finais da *Crítica do Juízo*. Em vez de hipostasiar a razão humana, encontrando, em sua compreensão da natureza orgânica, um signo da destinação moral do homem como espécie, e atenuando a radicalidade da reflexão no uso prático da razão, Lévi-Strauss simplesmente dissolve a subjetividade

humana na totalidade que a razão projetou no mundo, anulando por completo os traços de humanismo que poderiam restar no sujeito transcendental kantiano, que assim se vê depurado de todo resquício de metafísica. Ouçamo-lo:

O estruturalismo reintegra o homem na natureza e, se permite fazer abstração do sujeito – insuportável *enfant gâté* que tem ocupado tempo demais na cena filosófica e impedido qualquer reflexão séria, ao exigir atenção exclusiva –, parece não ter sido suficientemente notado que tem outras consequências [...]. Pois o estruturalismo é resolutamente teleológico. Após uma longa proscrição, por um pensamento científico ainda imbuído de mecanicismo e empirismo, foi ele que devolveu à finalidade o seu lugar e a tornou novamente respeitável. Os que nos criticam em nome dos valores sagrados da pessoa humana, se fossem coerentes consigo mesmos, argumentariam de outro modo. Deveriam dizer: se a finalidade postulada por todos os seus procedimentos não está nem na consciência nem no sujeito, aquém dos quais você procura situá-la, onde estaria, a não ser fora deles?⁴⁶

Essa passagem tem endereço certo: os filósofos que se obstinam em negar as causas finais, que seriam um resquício da velha metafísica, e que assim não se apercebem de que a *finalidade* da natureza outra coisa não é que a inelutável *necessidade* que a rege integralmente, o que não exclui, é evidente, um de seus membros (de forma alguma o mais importante), o homem. É possível encontrar aqui uma hipótese da razão teórica kantiana. Uma vez destituído o sujeito transcendental de suas prerrogativas de legislador e deslocada a atividade espontânea que constitui sentido para a zona intermediária entre a sensibilidade e o entendimento (i.e., para a imaginação e o juízo), não há por que continuar falando em “razão prática” (moral) e “razão teórica” (ciência), já que a teoria engloba tudo.

Para compreender adequadamente essa passagem, é preciso determinar o que se entende pelo “fora deles” que a encerra. A esse respeito, encontra-se na obra de Lévi-Strauss uma saudável oscilação. Se optarmos por percorrê-la cronologicamente e privilegiarmos o que o autor disse por último, a antropologia estrutural parece se resolver numa espécie de materialismo radical. Nesse sentido, um prolongamento coerente do *finale* das *Mitológicas* se encontra, por exemplo, nesta passagem de “Structuralisme et écologie” [Estruturalismo e ecologia]:

Os exemplos [que examinamos] ilustram o modo como se articulam os dois determinismos de que falei. Um deles impõe ao pensamento mítico constrangimentos que resultam da relação com um meio particular, o outro traduz exigências mentais que se manifestam constantemente, independentemente das diferenças entre os meios. Essa articulação recíproca dificilmente seria compreensível se as relações que o homem tem com seu meio, de um lado, e os constrangimentos inerentes ao funcionamento do espírito, de outro, remetessem a ordens irredutivelmente separadas. Convém, assim, interrogar-se sobre esses constrangimentos mentais, cuja generalidade mesma incita supor dependerem de um fundamento natural. Do contrário, arriscamo-nos a cair na armadilha do velho dualismo filosófico. Que se tente definir a natureza biológica do homem em termos de anatomia ou de fisiologia em nada muda o fato de que essa natureza corpórea constitui, ela também, um meio em que o homem exerce suas faculdades. Esse meio *orgânico* está tão ligado ao meio *físico* que o homem só apreende o segundo por intermédio do primeiro. É preciso, portanto, que entre os dados sensíveis e os códigos cerebrais, que são o meio dessa apreensão, e o mundo físico mesmo, exista uma certa afinidade⁴⁷.

Nada mais distante da herança kantiana do que essa profissão de fé na *determinação completa* da experiência pelas ciências naturais, nessa identificação do verdadeiro à concretude do real.

Não só na metafísica é necessário demarcar os limites do uso da razão. Também nas ciências humanas, cujo advento, não por acaso, coincide com o fim (decretado por Kant) da metafísica clássica, e que herdam uma boa parte dos conceitos, temas e modos de pensar d'outrora, estabelecer limites é imperativo. Assim, quando Lévi-Strauss (2008: 102) fala da “identidade postulada entre as leis do mundo e as leis do pensamento”, tudo depende, na interpretação dessa frase, de consequências amplas para o projeto de uma etnologia como ciência, de saber se é a razão, transfigurada em juízo e imaginação – como queria Kant – que impõe à natureza, à revelia da consciência do sujeito, as suas leis, tornando-a, de antemão, inteligível, terreno propício para que se encontre sentido, ordem, estrutura, uma sintaxe; ou se é a natureza que molda a razão humana em processos materiais, “físicos e químicos”, como sugere *La pensée sauvage*. Ou pode ser ainda que essas alternativas não sejam excludentes. Basta lembrar o que disse Lévi-Strauss, em homenagem a outro filósofo, por sinal caro a Kant: Rousseau, ele que, ao contestar, com êxito, a supremacia do *cogito* cartesiano, “propondo problemas que este ignorava, e aos quais não poderia sobreviver”, abriu caminho para que surgissem novas ciências – “refiro-me à linguística, à música, à botânica” –, ciências estas que, na explicação de Bento Prado Jr., “recolocam em questão a oposição entre o sensível e o inteligível”. É desse “colocar em questão” que se trata, de uma forma ou de outra, na antropologia – nesse sentido, herdeira não só da metafísica clássica como também da crítica que lhe sucedeu e lhe pôs fim.

Portanto, se optarmos por ler a obra de Lévi-Strauss retroativamente, encontraremos uma solução diferente para o mesmo problema – solução que não exclui a primeira, desde que tomada como um ponto de

vista relativo. Na abertura das *Mitológicas*, Lévi-Strauss declarava ser o seu objetivo “transcender a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-se imediatamente no nível dos signos”⁴⁸ para dissolver, na noção de *espontaneidade*, pela qual sujeito e objeto são nivelados a um mesmo plano, a dicotomia entre *inconsciente* e *consciente*. Essa operação é obra da reflexão, que, conjugada à imaginação e aos sentidos, se situa a meio caminho entre duas ilusões, igualmente nocivas: o idealismo puro e o realismo ingênuo. É o suficiente para inscrever Lévi-Strauss entre os *pós-kantianos*, que, como Fichte, Schelling, Schopenhauer e outros, levaram a sério, nas palavras de Rubens Rodrigues Torres Filho, o desafio de “não ceder às ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo”, e conseguiram, com isso, o mais difícil: “fazer com que o ‘o outro mundo’ perca seu sentido: trazer o sentido de volta para o ‘mundo’ ou não dar sentido ao sem-sentido real”⁴⁹.

Notas

- ¹ Seminário apresentado no Departamento de Antropologia da FFLCH-USP em junho de 2011. Gostaria de agradecer ao Prof. Renato Sztutman pelo convite, pelas indicações bibliográficas e pelas preciosas observações de cunho teórico, bem como aos presentes na ocasião, em especial à Florencia Ferrari. Complementa este artigo um outro, ainda em redação, sobre a noção de estrutura. A versão definitiva deste artigo foi elaborada no âmbito do projeto Capes/COFECUB “Ética e Estética: Sensibilidade e Forma” (2012/2013).
- ² Não discutiremos aqui o célebre artigo de Paul Ricoeur, “Structure et herméneutique”, que já foi muito debatido e cujas acusações a Lévi-Strauss – que praticaria um “kantismo sem sujeito transcendental” e introduziria um “inconsciente kantiano” – não precisam ser refutadas. Como veremos, a primeira delas é pertinente, mas não para demérito de Lévi-Strauss, enquanto a segunda simplesmente ignora que, para Kant, a própria definição de atividade exige a noção de inconsciência. Cf. Ricoeur (1969).

- ³ Lévi-Strauss (2004: 30).
- ⁴ Gérard Lebrun (2006: 62 e 66).
- ⁵ Lévi-Strauss (1990[1962]: 12-13).
- ⁶ Cf. Rousseau (1986: cap. IX); Herder (2002).
- ⁷ Lévi-Strauss (1990[1962]: 24).
- ⁸ Lévi-Strauss (1990[1962]: 24).
- ⁹ Gérard Lebrun (1992: 371).
- ¹⁰ Lévi-Strauss (1990[1962]: 28).
- ¹¹ Lévi-Strauss (1990[1962]: 29-30).
- ¹² Lévi-Strauss (1990[1962]: 30).
- ¹³ Lévi-Strauss (1990[1962]: 32).
- ¹⁴ Philippe Descola (2005: 142-148).
- ¹⁵ Cf. Rubens Rodrigues Torres Filho (1975: 91 ss., cap. 2), e ainda Canguilhem (1985: 183): “a imaginação é uma função sem órgão [...], que se alimenta exclusivamente de sua própria atividade”.
- ¹⁶ Kant (1987a: B 179-180).
- ¹⁷ Kant (1987b: § 6-7). Kant (1987a: B 741-742).
- ¹⁸ Kant (1987a: B 180).
- ¹⁹ Kant (1987a: B 179; 103).
- ²⁰ Kant (2006: § 38).
- ²¹ Kant (1992: B 256).
- ²² Sobre a concordância entre Lévi-Strauss e Kant a respeito, cf. Lebrun (1992: XIII, 8).
- ²³ Lévi-Strauss (1990[1962]: 31 e 33).
- ²⁴ Lévi-Strauss (2004: 386).
- ²⁵ Lévi-Strauss (1990[1962]: 42).
- ²⁶ Kant (1992: B 60).
- ²⁷ Lévi-Strauss (1990[1962]: 166).
- ²⁸ Lévi-Strauss (1990[1962]: 166).
- ²⁹ Lévi-Strauss (1990[1962]: 237 ss.).
- ³⁰ Lévi-Strauss (1990[1962]: 279).
- ³¹ Lévi-Strauss (1990[1962]: 279-280).
- ³² Evans-Pritchard (1969: III, 02, 108).
- ³³ Evans-Pritchard (1969: III, 02, 103).
- ³⁴ Kant (2006: § 35).

- ³⁵ Lévi-Strauss (2011: 584).
- ³⁶ Lévi-Strauss (2011: 652).
- ³⁷ Lévi-Strauss (2011: 650).
- ³⁸ Kant (1995). Como explica Rubens Rodrigues Torres Filho (1992), “a faculdade de julgar reflexiona sempre, pois julgar é aplicar a regra ao caso, e para isso não pode haver regra, senão seria necessária uma nova faculdade de julgar e assim indefinidamente; só que, quando ocorre o juízo de conhecimento ou o juízo moral, guiados pelos conceitos do entendimento ou da razão, ela é levada imediatamente a determinar. O caráter reflexionante desaparece nos resultados”.
- ³⁹ José Arthur Giannotti (1970: 56-57).
- ⁴⁰ José Arthur Gianotti (1970: 57).
- ⁴¹ Lévi-Strauss (1990[1962]: 39-42).
- ⁴² Kant (1987a: B XXXVIII).
- ⁴³ Kant (1995: A 19).
- ⁴⁴ “É inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas que o todo seja causa da possibilidade das partes, mas, antes, estas têm de ser previamente dadas para se conceber a partir disso a possibilidade de um todo”. Kant (1995: A 43).
- ⁴⁵ Kant (1992: introdução, B 28).
- ⁴⁶ Lévi-Strauss (2011: 663).
- ⁴⁷ Lévi-Strauss (1983: 160).
- ⁴⁸ Lévi-Strauss (2004: 33). Cf. também Lévi-Strauss (1996: 53-54) e o comentário de Bento Prado Jr. (2008: 317-322).
- ⁴⁹ Ele mesmo genial leitor pós-kantiano de Kant; cf. Torres Filho (2004).

Referências bibliográficas

CANGUILHEM, Georges
1985 *La connaissance de la vie*. 2. ed. Paris, Vrin.

DESCOLA, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

- 1969 *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Oxford University Press.

GIANNOTTI, José Arthur

- 1970 “O problema da reflexão”. In *Revista Discurso*, São Paulo, n. 1, Discurso Editorial.

HERDER, Johann Gottfried

- 2002 “Fragmentos sobre literatura alemã”. In FORSTER, M. N. (org.), *Philosophical writings*. Cambridge, Cambridge University Press.

KANT, Immanuel

- 1987a *Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste & Gulbenkian.
1987b *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa, Edições 70.
1992 *Crítica do Juízo*. Lisboa, Casa da Moeda.
1995 “Primeira introdução à *Crítica do Juízo*”. In KANT, I. *Duas introduções à Crítica do Juízo*, São Paulo, Iluminuras.
2006 *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo, Iluminuras.

LEBRUN, Gérard

- 1992 *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes.
2006 “O cego e o nascimento da antropologia”. In LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo, Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1983 “Structuralisme et écologie”. In LÉVI-STRAUSS, C. *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
1990[1962] *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
1996 *Tristes trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.
2004 *Mitológicas: O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify, volume I.
2008 *Antropologia estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.
2011 *Mitológicas: O homem nu*. São Paulo, Cosac Naify, volume IV.

PRADO JR., Bento

- 2008 “Filosofia, música e botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss”. In PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau*. São Paulo, Cosac Naify.

RICOEUR, Paul

1969 “Structure et herméneutique”. In RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris, Éditions du Seuil.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1986 *Essai sur l'origine des langues*. Paris, Gallimard/Folio.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues

1975 *O espírito e a letra*. São Paulo, Ática.

1992 “A terceira margem da filosofia de Kant”. In *Folha de São Paulo*, 23 de maio, São Paulo.

2004 “A *virtus dormitiva* de Kant”. In TORRES FILHO, R. R., *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2. ed. São Paulo, Iluminuras.

ABSTRACT: The aim of the article is to examine the notorious influence of Kant's philosophy on Lévi-Strauss's thought, particularly in the first chapter of *La pensée sauvage* (*The Savage Mind*).

KEYWORDS: Savage Mind, Imagination, Judgment, Nature, Culture.

Recebido em outubro de 2011. Aceito em junho de 2012.